

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Hetken ontologia

Linden, Jan-Ivar Vilhelm

2015

---

Linden , J-I V 2015 , ' Hetken ontologia ' , Hymnos : hymnologian ja liturgiikan vuosikirja ,  
Vuosikerta. 2015/1 , Sivut 47-56 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/228877>

---

publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

## Hetken ontologia

### Johdanto

Käsittelen seuraavassa temaattisesta näkökulmasta ilmiötä ja hetkeä, molemmat estetiikassa ja tietysti myös sakraaliestetiikassa keskeisiä aiheita. Ilmentyminen tapahtuu aina hetkessä, ja jos hetki koetaan tietyllä syvällisemmällä tavalla, aistihavainto eli kreikaksi *aisthesis* saa erikoisen valaisevan luonteen. Estetiikka on aina myös havaintoteoriaa.

*Ilmiselvä* asia on vaikea kiistää, ja jos se mahdollisesti olisikin kiistettävissä, niin asian laita on kuitenkin *ilmeisesti* juuri sellainen kuin miltä se näyttää tai vaikuttaa. Suomen kieli olettaa suhteellisen vahvasti, että ”ilmiö” ja ”ilmeinen” asia ovat todellisia asioita. Jos suomeksi haluamme korostaa toista puolta, joka tulee esille esimerkiksi englanninkielen vastakkainasettelussa ”*appearance and reality*” tai ranskan vastaavassa *apparence*-sanassa, sanomme pikemmin *vai-kutelma*. Vaikutelmalle on ominaista, että se kokemuksen kautta voi korjaantua. Kyse voi olla näennäisestä asiasta, harhakuvasta. Saksaksi voi silloin sanoa: *es war nur scheinbar so*. *Schein*-sanalla on monta merkitystä, mutta se voi muun muassa tarkoittaa nimenomaan näennäistä ja on silloin olemisen vastakohta (*Schein und Sein*). Samalla ilmiö on saksaksi *Erscheinung*. F. W. J. Schelling käytti tätä asetelmaa valaistakseen Immanuel Kantin ilmiö-käsitettä ja korosti nimenomaan, että ilmiössä on aina *Scheinia*, mutta Schelling ei silloin tarkoittanut näennäistä harhakuvaa vaan valaisevaa esilletuloa. (Aurinko paistaa on saksaksi: *Die Sonne scheint*.) Siispä Hegel voi myös määritellä kauneuden seuraavasti: ”das sinnliche *Scheinen* der Idee”.<sup>1</sup>

Ilmiössä jokin näyttäytyy, ilmenee. *Erscheinung* on saksankielinen vastine kreikan *phainomenon*-sanalle joka juontuu verbistä *phainesthai* (näyttäytyä, ilmetä). Kantin mukaan ainoa meille suotu todellisuuden muoto perustuu ilmiöihin, ja estetiikassaan hän kuvaa sellaisia havaintoakteja, joissa kokemus ei etene käsitteelliseen määrittelemiseen vaan pitäytyy itse aktissa ilman tiedollisia päämääriä, jotta itse ilmeneminen ilmenisi. Tällainen syventyminen havaintoon on Kantille kuitenkin inhimillisen subjektin suhtautumistapa, eikä suinkaan todellisuuden läsnäoloa hetkessä. Nimenomaan tällaisesta ilmiöiden ontologisesta tulkinnasta Kant haluaa päästä eroon korostaessaan, että on selvä raja tiedon ulottuvissa olevan ja tiedolle ulottumattomissa olevan todellisuuden välillä. Kuitenkin jää silloin epäselväksi, miksi yleensä on olemassa havainto- ja muita akteja.

Nimenomaan aktin käsite (*actus*) oli kuitenkin aikaisemmassa ja varsinkin keskiaikaisessa traditiossa keskeinen, mutta ilman samankaltaista subjektisidonnaisuutta. Niin Tuomas Akvinalainen voi ymmärtää Jumalan *puhtaaksi aktiksi* (*actus purus*).<sup>2</sup> Käsitteellään on, kuten usein Akvinalaisen filosofiassa, vanhempi tausta. Tästä taustasta muutama sana, koska se osoittaa jo-

<sup>1</sup> Hegel 1953, Teil I, Kap. 1.3. Schellingin käsitys kiteytyy lauseessa : ”Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen.” Schelling 1985, 369.

<sup>2</sup> Esim. *Sum. theol. I.90.1*

tain todellisen läsnäolon luonteesta. Keskityn toisaalta Augustinukseen, toisaalta Aristoteleen näkemyksiin, ja yritän sitten hieman syventää aihetta.

### Aika ja ikuisuus: Augustinus

Läsnäolo (*praesentia*) on Augustinukselle keskeinen ja myös välittömästi hänen teologiaansa liittyvä aihe. Jumala on tiettyssä mielessä ikuista läsnäoloa, jossa – toisin kuin meidän äärellisessä todellisuudessamme – ei ole menneisyyttä eikä tulevaisuutta. Kuuluisa aikateoria *Tunnustustusten* yhdennessätoista kirjassa on perimmiltään ikuisuuden eikä niinkään ajan teoria, vaikka se alkaakin kysymyksellä: *Quid est ergo tempus? Si nem ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* ”Mikä on siis aika? Jos kukaan ei kysy, tiedän, mutta jos minun on kysyvälle vastattava, en tiedä.”<sup>3</sup>

Palautan lyhyesti mieleen Augustinuksen pohdintojen pääkohdat. Aika näyttää muodostuvan kolmesta tasosta: menneestä, nykyisestä ja tulevasta. Kuitenkaan mennyttä ei ole enää, eikä tulevaa ole vielä. Läsnäoleva hetkikin on niin lyhyt, että sitä tuskin voi kokea ennen kuin se jo on ohi. Siitä on jollakin tavalla pidettävä kiinni ajan liikkeessä tulevasta menneisyyteen. Tulevaa ei kuitenkaan vielä ole, eikä mennyttä ole enää, ja siksi läsnäoleva ajankohta on vain hetki kahden olemattomuuden välillä. Tästä ongelmasta syntyy Augustinuksen niin sanottu käänne sieluun, joka pelastaa menneen ja tulevan olemattomuudelta. Mennyt nimittäin on olemassa, mutta sielullisena muistina, ja tuleva on samalla tavalla olemassa ennakoimisessa, odotuksessa ja toivossa. Itse muistaminen ei kuitenkaan tapahdu menneessä vaan nykyisyydessä, ja samalla tavalla ennakoimme, odotamme ja toivomme, ei tulevaisuudessa vaan nykyisyydessä eli läsnäolevassa. Siten alun perin niin pieneltä vaikuttavasta hetkestä tulee keskeinen läsnäolo, joka mahdollistaa muiden aikatasojen olemassaolon. Kuitenkaan ihminen äärellisyydessään ei pysty havaitsemaan kaikkea läsnäolevana, ja siten todellisuus näyttäytyy hänelle vain fragmentaarisenä, *distentiona*, josta läsnäoleva yhteys suurelta osin puuttuu. Tämä ”ulkoinen ihminen” (*homo exterior*) on katoavaisuuden ja ennakoimattomuuden armoilla, mutta hän voi kuitenkin hetkellisesti *sisäisen ikuisuuden* (*aeternum internumin*) kautta koota itsensä kokemukseen, jossa fragmentaarinen *distentio animi* (sielun venyvä pirstoutuneisuus) muuttuu keskittyneeksi *intentioksi*.<sup>4</sup> Intentionissa ihminen on osallinen jumalallisesta läsnäolosta erikoisella, melkein pä jumaluutta tiedostavalla tavalla.

Augustinus käyttää laulua esimerkkinä siitä, miten ihminen kokee ykseyden ajassa. Laulan kappaleen, joka etenee hetkessä, kuitenkin jättämättä jo laulettua täysin taakseen ja samalla luomalla jatkuvasti tulevalle soinnullista tilaa tulevan vielä odotellessa hetkeään. Augustinus ei suoraan käytä tätä kuvaa jumalallisesta ykseydestä, sillä laulu on myös muuttuvien mielentilojen ja vaihtuvien aistillisten virikkeiden ilmaisu, eikä uusplatonista maailmankuvaa tässä vaiheessa

<sup>3</sup> *Conf.* XI.14.

<sup>4</sup> *Ibid.* XI.29. Augustinuksen käsite korostaa ikuisen läsnäoloa keskittyneessä kokemuksessa ja eroaa siis esim. fenomenologisesta *intentio*-käsitteestä, jossa intentionaalinen akti konstituoii määrättyä sisältöä. Kuitenkin on kiinnostavaa, että jopa Husserl, joka harvoin käyttää vanhempia lähteitä, aloittaa sisäisen aikatietoisuuden käsittelyn viittauksella Augustinuksen aikateoriaan. Husserl 1928. Nämä luennot, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, julkaistiin Husserlin oppilaan ja seuraajan Martin Heideggerin toimesta. Heideggerin oma suhde Augustinukseen on varsin moniselitteinen, mutta erottuu varsinkin *Sein und Zeit* -teoksessa voimakkaan tulevaisuuden korostuksen kautta. Heidegger 1986, varsinkin §§ 54–66. Ontologinen idea keskeisestä läsnäolosta (*Anwesenheit*) on Heideggerille lähinnä ongelmallinen metafyyssinen ajatus.

omaksunut Augustinus katso sellaisen olevan Jumalan olemuksen kanssa sopusoinnussa.<sup>5</sup> Ajatus, että Jumalan ikuisuus merkitsee muuttumattomuutta, on tietysti yleinen myös vanhemmassa traditiossa, mutta Augustinukselle tyypillistä on uusi sisäisyyden korostus, joka ennakoii uuden ajan käsityksiä subjektiivisesta hengestä tai tietoisuudesta. Siten Augustinuksen aika- ja ikuisuusteoria on usein tulkittu varhaiseksi tietoisuusfilosofiaksi. Jumala olisi silloin tietyssä mielessä kaiken kattava subjekti ilman vaihtelevia mielenliikahduksia, ja sen ansiosta hän olisi myös häiriötöntä elämää (*vita imperturbabilis*) takaava liikkumattomuus. Myöhäisantiikkiin mullistuksien aikana tällaisen sisäisen turvan etsiminen oli mielekästä, ja se esiintyy hieman toisenlaisena myös stoalaisessa käsityksessä mielenrauhasta (*tranquillitas animi*).<sup>6</sup>

Augustinuksella tämä sinänsä kiehtova aihe kuitenkin liittyy läheisesti moraaliteologiseen näkemykseen, jossa luonnollinen muuttuvainen puoli ihmisessä mielletään jumalallisen vastakohtaksi. Siitä syystä aistillisuus muuttuvaisen tärkeänä ilmentymänä muuntuu yhä enemmän synnin lain (*lex peccati*) muodoksi,<sup>7</sup> varsinkin kun Augustinus on jo tässä vaiheessa luomassa perisyntien käsitettä, joka lähtee muun muassa siitä, että suvunjatkaminen liittyy Aatamin ja Eevan kuolemattomuuden menetykseen ja siitä johtuvaan häpeään, josta jokainen alaston synti sittemmin on muistutus. Sisäisyys on tässä tie pois aistillisesta maailmasta ikuisen ja jumalalliseen.

Raamatussa ihminen esiintyy Abrahamin sanoin ”tomuna ja tuhkana”,<sup>8</sup> vaikkakin hän samalla on myös Jumalan kuva. Tämä jännite ihmisen erikoisaseman ja hänen mitättömyytensä välillä leimaa myös myöhempää traditiota. Augustinuksella mitättömyys yhdistyy filosofiseen olemattomuuden käsitteeseen. Inhimillinen äärellisyys merkitsee olemassaolon puutetta ja synnillisuus johtuu nimenomaan tästä puutteesta. Synnillä ei siis ole positiivista todellisuutta. Toisin sanoen se on olemattomuuden ilmaus meissä, ja kaikki se, mikä on hyvää, juontuu sen sijaan olevasta, joka samastetaan Jumalaan.

Vaikuttaa kuitenkin siltä, että voimakas mitättömyyden painotus voi samalla myös vastareaktiona tai täydentävänä ”tämänpuolisena” asenteena johtaa vahvaan inhimillisen erikoisaseman korostukseen. Tässä valossa on ymmärrettävää, että uuden ajan käsitykset tiedostavan subjektin keskeisestä asemasta saavat usein inspiraatiota Augustinukselta.

### Uuden ajan Augustinus

Uuden ajan tietoteoreettinen rationalismi ja siihen liittyvä käsitys subjektiivisesta tietoisuudesta (Descartesin *Cogito*) on jansenismin kautta<sup>9</sup> voimakkaasti Augustinuksen vaikutuksen alainen, mutta siten, että tietä sisäiseen ei enää tulkita ainoastaan ikuisen varmuuden merkeissä. On myös olemassa paluu luonnolliseen maailmaan – nimittäin uuden tieteen ansiosta, joka muuttumattomien matemaattisten ideoiden kautta tutkii sitä luonnollista maailmaa, josta se on jo rationaalisen askeesin kautta etääntynyt. Subjekti ei siitä syystä enää kuulu luontoon, vaan tutkii luonnollisia objekteja. Myös tässä kuviossa läsnäolo on keskeinen, koska tietoisuus mielletään nimenomaan

<sup>5</sup> Ibid. XI.31.

<sup>6</sup> Ibid., II.10. Vrt. Seneca, *De tranq. an.*

<sup>7</sup> *Conf.* VIII.5.

<sup>8</sup> 1. Mos.18.

<sup>9</sup> Ypresin piispa Cornelius Jansen (1585–1638) oli kirjoittanut tärkeän *Augustinus*-teoksen, joka ilmestyi 1640 ja vaikutti suuresti myös Ranskassa, missä Jansenius oli jo tässä vaiheessa tunnettu hahmo.

*aktiksi*. Descartesia seuraten: on varmaa, että olen olemassa, jos epäilen, olenko olemassa, koska itse epäily aktina ei muuten olisi mahdollinen. Tämä kuuluisa *Cogito* kuitenkin antaa varmuuden olemassaolosta ainoastaan *niin kauan kuin epäilevä akti kestää*. Argumentti on lainattu melkein pä suoraan Augustinukselta, ja se perustuu samaan käsitykseen läsnäolon keskeisestä merkityksestä, mutta sillä on nyt uudessa yhteydessään toisenlainen tarkoitus.<sup>10</sup> Kuitenkin idea siitä, että jumala olisi kaikkietävä, loi mahdollisuuden käyttää muuttumatonta ikuisuutta mallina uudelle subjektiiviselle tietoisuudelle (kartesiolaisessa mielessä). Uuden ajan niin sanottu subjektifilosofiahan ei suinkaan perustu ”subjektiiviseen” nykyisen puhekielen mielessä, siis jonkinlaiseen heilahtelevaan mielentilaan. Päinvastoin, subjekti on tietoisuus, jonka perusmääre on sen asema luonnollisten ja historiallisten vaikutusten ulottumattomissa. Nimenomaan tämän ”Arkimedeen pisteen” (Descartes)<sup>11</sup> ansiosta subjekti kykenee hahmottelemaan objektiivisia piirteitä juuri siinä maailmassa, johon se ei kuulu. Moderni kartesiolainen subjekti edustaa tuonpuoleisuutta maan päällä hyvin erikoisella tavalla, nimittäin siinä mielessä, että maailmalle suodaan mahdollisuus esiintyä ainoastaan objektina. Kantin termiä käyttäen tällainen subjekti on *a priori*. Tässä uudessa kuviossa muuttumattomalla järjellä on materianaan ulkoinen alue, jonka se hahmottaa tietyn aktin (*Konstitutionsaktin*) avulla. *Actus* on siis nyt subjektin toiminta sen tuottaessa kokemuksen, ja kokemuksen määreet ovat subjektissa sekä havaintomateriaalille aina annettuna muotona (Kantin mukaan aika ja tila) että kategoriallisina määreinä (neljän pääryhmän puitteissa: määrä, ominaisuus, suhde, olemistapa, siis *Quantität, Qualität, Relation, Modalität*).<sup>12</sup> Näiden subjektiivisten edellytysten kautta kokemus saa tiedollisen luonteen ja ulottumattomissa oleva *Ding an sich* muuttuu meille tunnistettavaksi ilmiöksi. Myös Kantin estetiikka korostaa tätä aktin subjektiivista luonnetta, mutta siten, että esteettinen kokemus pysyttelee itse aktissa ilman tiedollista päämäärää. Tämän esteettisen tilan mahdollistaa ihmismielen vapaa, melkein pä leikillinen liikkuminen omassa läsnäolossaan (*das freie Spiel der Gemütskräfte*).<sup>13</sup>

Tieteen käsitys objektiivisesta maailmasta on siis tietyn teologisen suuntauksen yksi mahdollinen seuraus, eikä moderni tiede suinkaan ole kaiken uskonnon vastakohta. Toki teologiseen traditioon kuuluu paljon muutakin kuin uuden ajan augustinismi. Tämän aikakauden alussa kamppailivat eri ryhmittymät, joista keskiaikaisesta skolastiikasta kasvanut aristotelismi oli tärkeimpiä. Eräs ero aristotelisen ja augustinisen tradition välillä koskee aistin asemaa havainnossa, tiedossa ja yleensä inhimillisessä elämässä. Augustininen piirre korostuu kartesianismissa, jossa nimenomaan aistillinen aines oli epäilyttävä, varsinkin jos järjellisen tiedon piti rakentua sen varaan. Jansenismista katolinen traditio oli löytänyt vastineen reformaatiolle, ja siten myös selittyä, että sama auktoriteetti Augustinus voi esiintyä niin erilaisissa aatteellisissa yhteyksissä kuin hartaassa protestantismissa ja kartesiolaisessa rationalismissa, jälkimmäisen edustaessa tietynlaista tietoteoreettista augustinismia. Uskonpuhdistus on siinä mielessä sopusoinnussa tieteellisen valankumouksen eli tiedonpuhdistuksen kanssa.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Descartes 1996, II.3. Vastaavia ajatuksia esiintyy Augustinuksella useassa paikassa, tunnetuin niistä on ”si [...] fallor sum”, *De civ. dei* XI.26.

<sup>11</sup> Descartes 1996, II.1.

<sup>12</sup> Kant 1990, A 19, B 33 ff. & A 70, B 95 ff.

<sup>13</sup> Kant 1924, s. 192.

<sup>14</sup> Mère Angélique Arnauld, Descartesin ajattelusta kiinnostuneen ja logiikastaan tunnetun filosofin ja teologin Antoine Arnauldin sisar ja Port-Royal des Champs -luostarin abbedissa, päätti muuttaa luostarikirkkoa siten, että se ei enää olisi liian kaunis. (Jäljet ovat vielä olemassa Pariisin eteläpuolella sijaitsevassa Port Royal -museossa, vaikka itse kirkko on neljäntoista Ludvigin hävityksen jälkeen rauniona.) Tämä askeettinen asenne kuvaa hyvin jansenismin suhdetta

### Aristoteleen ajankohtaisuus

Jos Augustinus korostaa ikuisuutta luonnollisuuden vastakohtana, Aristoteles ja myös Tuomas Akvinolainen näkevät luonnollisen maailman pikemminkin ikuisuutta toteuttavana kenttänä. Ihmisen aistillinen kokemus on silloin myös tärkeä tekijä tiedollisessa toiminnassa, jota kuvastaa Akvinolaisen (myöhemmin myös John Lockella esiintyvä) sanonta: *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*, ”ei mitään järjessä, joka ei ollut aikaisemmin aistissa”.<sup>15</sup> Katsantotapa ei kuitenkaan ole sensualistinen siinä mielessä, että kaikki *johdetaan* aistista, vaan aisti mielletään osatekijäksi muuttumattoman, vakaan tiedon *toteutumisessa*.

Fysiikan neljännessä kirjassa Aristoteles käsittelee suoraan ajan ongelmaa ja hetken olemusta. Tässä yhteydessä on kuitenkin kyse käsitteaselvennyksestä, jota ei suoraan voi verrata Augustinuksen ontologiseen tai ontoteologiseen tulkintaan. Jos Aristoteles tässä Fysiikan osassa ymmärtää ajan ”liikkeen luvuksi suhteessa aikaisempaan ja myöhempään” (jolloin liike voi olla myös muutos, *alloiosis*) ja hetken sekä yhdistäväksi että erottavaksi kohdaksi,<sup>16</sup> niin toteutumista käsittelevissä kirjoissaan hänen eteensä nousee toisenlainen ongelma, nimittäin ymmärtää miten mahdollinen muuttuu aktuaaliseksi. Tämän prosessin selventämiseksi on välttämätöntä sanoa jotain mahdollisuuden käsitteestä.

Eräs mahdollisuuden muoto on pelkkä looginen mahdollisuus, jossa ei ole sisäistä ristiriitaa. Tärkeää toteutumisen ongelmalle on kuitenkin potentiaalisen monimielisyys. Mitä voisi tapahtua, mutta mille kuitenkaan ei ole valmistelevaa taustaa, on laajassa mielessä mahdollista. Aristoteles tekee selvän eron tällaisen laajan mahdollisuuden ja virtuaalisen, jo dispositiona olemassa olevan, siis kahden *dynamis*-muodon välillä. Käytän yhä laulua esimerkkinä ja selvenän asiaa seuraavalla tavalla: voisin ehkä laulaa solistina Helsingin musiikkitalon konsertissa, mutta valitettavasti en ole tarpeeksi laulutaitoinen. Kyseinen taito on minulle hyvin kaukainen mahdollisuus. Jos kuitenkin olisin harjoitellut vuosikausia, minulla voisi ehkä olla jonkinlainen laulutaito, riittävä kenties kuorolauluun. Taitoa silloin olisi, vaikka en aina laulaisikaan. Laulu tässä tapauksessa ei ole pelkkä yleinen mahdollisuus vaan virtuaalisesti annettu ja sopivan tilanteen tullen aktualisoitavissa. Taidon toteutuessa on aina kyse aktista, siis läsnäoloon liittyvästä hetkestä. Onko tällainen hetki sama kuin Augustinuksen tarkoittama läsnäolo? Jossain mielessä ehkä, mutta ei samalla tavalla ovena nimenomaan *sisäiseen* ikuisuuteen.

Aristotelinen tapa asettaa kysymys toteuttavan hetken ontologiasta voisi olla seuraava: mikä on ero jo määräytyneen hahmon (virtuaalisen) ja sen läsnäolon välillä? Mikä on se lisä, jota hetki tuo hahmolle tai dispositiolle? Mitä tapahtuu virtuaalisen tullessa aktuaaliseksi? Miten ilmiöt ovat olemassa ilmiöinä?

Myös tästä voisi sanoa, samalla tavoin kuin Augustinus ajasta, että jos kukaan ei kysy, tiedän, mutta jos minun on selitettävä, mitä ajankohtaistuminen hetkessä merkitsee, joudun tukalaan tilanteeseen. Kreikkalaisessa filosofiassa sellainen tukala tilanne toki oli ajattelun lähtökohta. Sekä Platonilla että Aristoteleella esiintyy idea ihmettelystä (*thaumazein*) filosofian lähteenä ja

---

aistimaailmaan.

<sup>15</sup> Sanonta esiintyy eri muodoissa. *Corpus thomisticumissa* se löytyy teoksessa *Quaestiones disputatae de veritate*, *De ver.* q. 2 a. 3 arg. 19.

<sup>16</sup> ”arithmos kinēseōs kata to prōteron kai hysteron”. Aristoteles, *Phys.* IV 219b. Hetken kahdesta funktiosta, ks. *ibid.* 220a.

lähtökohtana.<sup>17</sup> Yritän seuraavassa hyödyntää tätä lähdettä ja sanoa jotain virtuaalisen ja aktuaalisen suhteesta.

Laululla on edellytyksenään ääni. Mitä tapahtuu äänen syntyessä? Fysiikalla, fysiologialla, musiikkitieteellä ja muilla tieteillä on kuvauksia tästä. Voisi sanoa että kuvaukset koskevat äänen ilmentymistä, mutta kuvatut seikat pätevät samalla myös silloin kun on täysin hiljaista, kun mitään ei ilmene. Esimerkiksi lainmukaisuuksien paikkansapitävyys ei suinkaan edellytä, että ilmiö olisi joka hetkellä ajankohtainen. Toisin sanoen ilmiö voi olla erittäin hyvin määritelty, mutta ei kuitenkaan tapahtumana läsnä. Määräytyneisyys voi olla täysin sama sekä virtuaalisessa että aktuaalisessa tilassa, mutta läsnäolon, itse tapahtuman kautta, syntyy jonkinlainen lisä, jota ei voi kuvata määritelmällä.

Puhumme kuitenkin hetkistä ja ymmärrämme jollain tavalla läsnäoloa – osittain siitä syystä, että puhe ja ymmärrys ovat tapahtumia, mutta myös siksi, että on olemassa kommunikaation muotoja, joiden nimenomainen olemus on altistaa mieltä läsnäolon eri vivahteille.

### Boethiuksen hetket

Platon luo teorian erillään olevasta ideaalisesta tasosta, Aristoteles korostaa ideoiden tai periaatteiden sidonnaisuutta maailmaan, Augustinus asettautuu jyrkästi tätä maailmallisuutta vastaan ja yrittää samalla uusplatonistina täydentää ikuisen ideaalisuutta ikuisen läsnäolon teorialla. Tässä läsnäolossa korostuu lähinnä muuttumattomuus, mutta *Tunnustuksien* vähemmän teoreettisissa osissa myös toinen läsnäolon muoto, kannustava hetki eli *stimulus* esiintyy kirkkoisän konversiohistorian ratkaisevana tekijänä. Augustinus ei kuitenkaan tarkemmin selitä, miten tämä innostava stimulus, siis kannus, jota hän myös kuvaa hetkellisenä neulan kärkenä, suhtautuu ikuisesti samaan jumalalliseen läsnäoloon.<sup>18</sup>

Jo myöhäisantiikissa Augustinuksen ikuisuusteologia tulkittiin myös (vastoin Augustinuksen omaa katsantotapaa) aristotelisia käsitteitä käyttäen. Tärkeä hahmo tässä mielessä on Boethius, joka ei ainoastaan kuuluisan *Filosofian lohdutus* -teoksen viidennessä kirjassa vaan myös pyhää kolminaisuutta käsittelevässä *De trinitate* -kirjoituksessa tulkitsee Augustinuksen ikuisuus-idea tavalla, joka suo mahdollisuuden soveltaa Augustinuksen perusajatusta ajalliseen luomakuntaan. Samainen Boethius on myös Aristoteleen teoksien kääntäjä ja selittäjä. Boethius tekee eron kahden ikuisuuden, *aeternitaksen* ja *sempiternitaksen* välillä. Konkreettisesti tämä ilmenee läsnäolon kahdessa muodossa. Hetki voi olla ikuisesti sama ”liikkumaton nyt” (*nunc stans*) tai ”juokseva nyt” (*nunc currens*).<sup>19</sup> *Nunc stans* vastaa Augustinuksen ikuisuuskäsitystä, jota olen kuvannut edellä. Mikä on sitten liikkuva tai juokseva *nunc currens*? Lyhyesti voi vastata, että se on muuttuva hetki, kirjaimellisesti ajankohta. Kohta, aivan kohta tulee seuraava ajankohta, ja näin jatkuu loputtomasti. Ikuisen ja loputtoman suhde on Boethiukselle kuitenkin läheinen, ja hän näyttää ajattelevan, että toinen kolminaisuuden persoona, Jumalan poika, edustaa läsnäolon molempia puolia, ikuista jumaluutta ja ajallista inhimillisyyttä. Filosofinen tausta ajatukselle on kuitenkin selvästi aristotelinen. Muuttumaton ei ole täysin erillinen ikuisuus – kreikaksi – ei *khorismoksen* kautta oleva, vaan toteutuvassa läsnä. Juokseva nyt siis ilmentää ikuisuutta, mutta voi myös vieraantua siitä.

<sup>17</sup> Platon, *Theait.* 155d, Aristoteles, *Metaph.* I 982b. Vrt. myös aporian tärkeys Platonilla, esim. *Men.* 79–80.

<sup>18</sup> *Conf.* IX.4, VII.8 & VIII.11.

<sup>19</sup> Boethius, *De trin.* I. Samansuuntaisesti siis myös teoksessa *Filosofian lohdutus*, *De cons. phil.* V.



### Läsnäolon muotoja

Jos läsnäolo sinänsä on ikuisuuden ilmentymä maailmassa, mistä syystä yleensä profaanin ja pyhän välinen ero sitten on olemassa? Onko asia yksinkertaisesti niin, että hetkessä on myös ai-neksia, jotka saavat meidät, niin sanoakseni, *juoksemaan* liikaa? Kiihtyvässä tahdissa etenemme, etevyydellämme läsnäolevan yli luistaen, joskus melkeinpä maanisessa tilassa, jossa Platonin (ja yleensä kreikkalaisten) kuuluisaa oikeaa hetkeä (*kairos*) ei enää ole sidottu harkintaan, odo-tukseen ja tilanteeseen vaan koko ajan käytettävissä homogeenisen standardihetken muodossa. Hetki on tosiaan tässäkin olemassa, mutta ilmenemättä hetkenä.

Maanisesta voi käyttää myös ilmaisua ”hektinen”. Tämä sana juontuu kreikan termistä *heksis*, tietynlainen dispositio, josta toiminta syntyy spontaanisti. Sekä synnynnäiset että opitut dispo-sitiot ovat elämässämme varsin tärkeitä, mutta samalla ne voivat tietyissä tilanteissa dominoida liikaa. Joskus on kyse huonoista tottumuksista, joskus hyvinkin etevästä toiminnasta, jossa hetki jatkuvassa etenemisessä mykistyy, usein myös siten, että aisti samalla tylsistyy. Tästä syystä on tunnetusti myös yhteys manian ja masennuksen välillä ja nimenomaan siten, että sama henkilö voi olla vaihteittain molempien vallassa. Tietyissä mielessä masennus korjaa silloin hektistä toi-mintaa antamalla sille taas puuttuvaa hetken tuntoa, mutta siten liioittelemalla, että hetkestä tulee pitempi kuin sen kantavat merkitykset, jolloin aisti myös tylsistyy. Tällaisella pitkästy misellä on saksaksi nimitys *Langeweile*, eli pitkä hetki. Ei ainoastaan yksilö vaan myös aikakausi voi olla tällaisen ambivalenssin leimaama ja ilmentää siinä tapauksessa tietynlaista turhautumista kiihtyvässä historiassa. Jos puhutaan aikakausista, mielentilat kuitenkin voivat jakaantua myös siten, että jotkut henkilöt ovat jatkuvasti huumassa, toiset taas depressiossa, usein myös varsin konkreettisista syistä. Tästä en kuitenkaan aio puhua. Haluan vain tuoda esille kaksi mahdollista olemismuotoa hetkessä, jossa toiselle (maaniselle) on ominaista, että hetki ei edes ehdi ilmetä sellaisena, mikä se kuitenkin myös maanisen toiminnan itse *toteutumisessa* on. Masennuksessa ja turhautumisessa hetki sen sijaan ilmenee, mutta vailla samanaikaista toiminnan toteutumista, vailla tarkoitusta ja siksi turhan pitkänä.

On muitakin hetkessä olemisen muotoja. Sanon jotain kahdesta, jotka ovat myös estetiikalle keskeisiä, koska hetki ilmenee niissä sellaisenaan ja tarkemmin sanottuna nimenomaan vahvasti vaikuttavana hetkenä. Kutsun ensimmäistä muotoa huomioksi (*attentio*). Toinen hetkessä ole mi sen muoto, kontemplaatio, samaistetaan joskus huomion kanssa, mutta on varsin erilainen, koska se on ilman sitä toiminnallista varuillaoloa tai tarkkaavaisuutta, joka on huomiolle ominainen. Aistillinen aines toimii kontemplaatioissa virikkeenä ilman tarkkaavaisuudelle tyypillistä tule-vaaisuuteen suuntautuneisuutta. Kontemplaatio ei ole varuillaan, eikä se ennako i vaan syventää annettua, ja estetiikassa annettu on aina aistillisesti annettu. *Tälle suhtautumiselle välttämätöntä on tietty turva, joka vapauttaa aistit itsesäilytysvietin puolustusasenteesta.*

Taiteissa eräs varsin selvästi huomiokeskeinen suuntaus on toimintaelokuvan *suspense*-dra-maturgia. Katsoja suhtautuu näytökseen samaan tapaan kuin toimisi toden tullen salin ulko-puolella, valmiuden ja tarkkaavaisuuden merkeissä. Ero tällaisen dramaturgian ja muun elämän selkkauksien välillä on lähinnä siinä, että elämässä näytöstä ei ole etukäteen kirjoitettu, ja hetket ovat siten vielä täynnä niitä tyhjiä kohtia,<sup>20</sup> joiden ansiosta omaksuva vuorovaikutus on mahdol-lista.

<sup>20</sup> *Leerstellen*. Käsite tulee kirjallisuusteoriasta: Iser 1976.



On vaarallista elää, ja usein kannattaa olla varuillaan. Voimme tietysti myös nauttia elämästä nautinnon olematta silti kontemplatiivinen. Osittain nautinto kai syntyy siitä, että on ylimääraistä itsensäilytysvietin synnyttämää energiaa, joka purkautuu tilanteissa, joissa tarkoituksellaisille pyrkimyksille ei enää ole tarvetta. Myös silloin olemassaolo hieman syvennyy todellisuuden ollessa suojea.

Kontemplaatioissa ei ole kyse tällaisesta olemassaolon manifestaatiosta. Sävy on toinen, koska itse suhde ajallisen ja ajattoman välillä ilmenee ja nimenomaan siten, että oma riippuvuus tästä suhteesta näyttäytyy tärkeydessään. Tällainen on mahdollista ainoastaan, jos yksilöllisyys jää taka-alalle ja osallisuus tai kuuluvuus (*metheksis, participatio*) korostuu. Missä yksilön rooli itsensäilyttävänä toimijana ei enää ole keskeinen, toisenlainen kuuluvuus todellisuuteen korostuu.

*Vita contemplativa* on kreikaksi *bios theoretikos*; vanhemmassa traditiossa ajateltiin, että teoria ei ollut väline maailman tiedollisessa hallinnassa vaan olevan kontemplaatiota. Kontemplaation olennainen edellytys on Aristoteleen mukaan tietynlainen toimettomuus, *scholê* (josta muuten myös sana ”koulu” juontuu, vaikka oppilaiden on varmasti vaikea ymmärtää, että heidän ahertelunsa on oikeastaan kontemplatiivista vapaa-aikaa). Uskonnollinen vastine tälle idealle on sapatti.

Pyhäpäivä kaipaa myös pyhää tilaa, jossa arkisista aseista ja asenteista riisuutuneena altistuu olevalle. Kiinnostavaa kyllä tällaiselle pyhäkölle on olemassa nimitys *templum*, joka liittyy *tempukseen* eli aikaan. *Tempus* taas juontuu luultavasti indoeurooppalaisesta juuresta *temp-*, joka tarkoittaa venyttämistä, laajentamista, mikä tietysti sopii varsin hyvin yhteen Augustinuksen *intentio animin* kanssa.

### Mietteitä sakraaliestetiikasta

Esteettisissä luomuksissa läsnäolo on korostunut ja sakraaliestetiikassa läsnäolon korostaminen on sen olemuksellinen ydin. Millainen on läsnäolo, jossa pyhä on olennainen? Mysteeriosta en halua tässä puhua, koska sana usein estää näkemästä sen yhteyden, joka tämän artikkelin puitteissa on tärkeä, siis liikkumattoman *nunc stansin* ja liikkuvan *nunc currensin* suhde. Pyhä ilmenee osittain siinä esteettisessä läsnäolossa, josta Edmund Burke käyttää nimitystä *sublime* ja Immanuel Kant ilmaisu *das Erhabene*.<sup>21</sup> Tässä *ylevässä* on kuitenkin ainesta, joka liittyy vähemmän turvaan ja enemmän pelottavaan, mutta kunnioitusta herättävään mahtavaan. Ylevä voi varmastikin voimistaa jumalanpelkoa, ja siinä suhteessa ylevällä on myös ollut moraalin syntyhistoriassa keskeinen rooli. Pyhää ei kuitenkaan riittävästi ymmärretä, jos painotus on ainoastaan moraaliteologinen. Kyse on myös ikuisesta voimasta, josta olemme osallisia. Tässä suhteessa meidän ei suinkaan ole pakko mieltää itseämme ontologisesti täysin mitättömiksi.

Jos lähtökohta on, että ikuinen vaikuttaa aina myös henkilökohtaisessa todellisuudessa, sillä on myös suora merkitys niille esteettisille kvaliteeteille, jotka uskonnollisessa kokemuksessa ovat tärkeitä. Ylevä kunnioitusta herättävänä, melkeinpä pelottavana mahtina, jonka edessä meidän on kumarrettava, painottaa kuuliaisuutta eikä kuuluvuutta olevaan. Pyhä on silloin lähinnä *majestas*, ruhtinaallinen herruus. Jos haluaa yhä käyttää Augustinuksen kieltä, voisi sanoa että *dominus*-motiivi korostuu ylevässä *deus meus* -aiheen kustannuksella. Lisään vielä, että *Do-*

<sup>21</sup> Burke 1967 ja Kant 1924, §§ 23–29. Tausta käsitteelle löytyy roomalaisen keisariajan kreikankielisestä teoksesta *Peri hypsious* (*De sublimitate*), jonka kirjoittaja tunnetaan Longinoksena (vaikka attribuointi on epävarma). *Querelle des anciens et des modernes* -kiistasta tunnettu Nicolas Boileau käänsi teoksen ranskaksi 1674.

*minus* eli Herra tietysti on uskontokriittiselle sosiologialle oiva käsite ja suorastaan kutsu sille tulkintastrategialle, jota Paul Ricoeur nimittää ”epäilyn hermeneutiikaksi” (*herméneutique du soupçon*),<sup>22</sup> pääasiallisena aiheenaan uskonnon ideologiset piirteet. *Deus meus* eli lyhyesti *jumalani – Tunnustuksissa* yleisempi ilmaisu – ei sen sijaan suoraan anna aiheita tällaiseen sosiologisesti paljastavaan tulkintaan. *Deus meus* on vaikuttava Jokin minussa, johon minulla on henkilökohtainen suhde, koska myös itse olen todellinen. Mikään ei silti pakota meitä seuraamaan Augustinusta kaikilta osin, esimerkiksi tulkitsemaan suhdettamme Jumalaan täysin sisäiseksi hengeksi eli luonnollisen vastakohtaksi.

Jos ikuisuus on vakaa siinä mielessä, että se on muuttumaton (ja mitään siis ei ole tehtävissä), ikuisuudessa *olemisen* voi kuitenkin käsittää myös *altistumista mahdollistavaksi turvaksi*, joka nimenomaan ei ylevän tavoin olisi mielihyvää kauhun läheisyydessä. Myös Burke korostaa, että ylevä vaatii suojaista näkökulmaa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että ylevälle ominainen kunnioittavaan kauhuun liittyvä mielihyvä ei perustu sellaiseen turvaan, joka on liikkumattoman ja liikkuvan nyt-hetken sakraaliesteettiselle suhteelle keskeinen. Burken kuvaamassa kokemuksessa suojassa oleva ihmisolento havaitsee jotakin mahtavaa. Ontologinen turva sen sijaan on todellisuuden ilmentymä meissä. Ylevän mieltä ”ylentävä” vaikutus on varmasti moraaliteologisesti keskeinen, mutta pyhän läsnäolo hetkessä on paljon muuta, myös sellaista, joka ei liity sen enempää ihmisyyhteisön moraaliin kuin toimintaankaan.<sup>23</sup> Oleva ei ole ainoastaan eettinen kategoria, vaan se koskee kaikkea olemassa olevaa.

Syvälliselle aistihavainnolle tietyt edellytykset ovat välttämättömiä, ja sakraaliestetiikassa näitä luodaan rituaalisin keinoin, joiden toistuvuus ja muuttumattomuus edesauttavat toiminnallisten asenteiden hetkellistä lepoa. Havaitsevalle tällainen merkitsee mieltä avartavaa turvallisuutta ja alttiutta sellaisille aistin vivahteille, jotka usein ovat jopa vaikeuttavia toiminnallisessa *bios praktikos* -elämässä. Näin ymmärrettynä hengellinen elämä on *aistillista altistumista mahdollistava* eikä luonnollisesta maailmasta etäännyttävä tila. Pyhän kokemuksessa liikkumaton hetki luo juoksevalle hetkelle sellaista tunnetilaa, jossa ontologinen riippuvuussuhde ilmenee ihmisolennolle olennaisessa tärkeydessään.

<sup>22</sup> Ricoeur 1965, 18.

<sup>23</sup> Tässä en siis puolusta Emmanuel Levinaksen näkemystä etiikasta ensimmäisenä filosofiana, vaikkakin etiikassa Levinaksen keskeinen ajatus on hyvin vakuuttava, nimittäin ajatus siitä, että moraalinen lähtökohta on aina jo annettu suhde toiseen. Siitä ei ymmärtääkseni seuraa, että olemassaolo kokonaisuudessaan olisi eettinen ilmiö. Levinas 2001.

## Kirjallisuus ja lähteet

Th. Aquinas, *Summa theologia I* (*Sum. theol. I*)

Th. Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate* (*De verit.*)

Aristoteles, *Fysiikka* (*Phys.*)

Aristoteles, *Metafysiikka* (*Metaph.*)

Augustinus, *Tunnustukset* (*Conf.*)

Augustinus, *De civitate Dei* (*De civ. Dei*)

Boethius, *De trinitate* (*De trin.*)

Boethius, *Filosofian lohdutus* (*De consol. phil.*)

Platon, *Menon* (*Men.*)

Platon, *Theaitetos* (*Theait.*)

L. A. Seneca, *De tranquillitate animi* (*De tranq. an.*)

Burke, Edmund

1967 A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. London: Routledge and Kegan Paul.

Descartes, René

1996 Meditationes de prima philosophia. Adam & Tannery. Œuvres de Descartes VI. Paris: Vrin.

Hegel, G. W. F.

1953 Vorlesungen über die Ästhetik. Sämtliche Werke 13. Stuttgart: Frommann.

Heidegger, Martin

1986 Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.

Husserl, Edmund

1928 Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 9. Halle: Niemeyer.

Iser, Wolfgang

1976 Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München: Fink.

Kant, Immanuel

1924 Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Meiner.

1990 Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner.

Levinas, Emmanuel

2001 Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Dordrecht: Kluwer.

Ricoeur, Paul

1965 Freud. De l'interprétation. Paris: Seuil.

Schelling, F. W. J.

1985 Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts. – Ausgewählte Schriften 3. Frankfurt am M.: Suhrkamp.

## The Ontology of the Present Moment

The present is a highly ambiguous concept. It designates the temporal now, but it also means a presenting function, which lets something appear in this same now. What appears and appearance itself are not identical. To understand this difference is a major concern of several currents in the theological and philosophical tradition, although blurred by the common way of opposing appearance and reality. The question is in a sense how felt structures are related to structures as such. Is it possible to say anything about appearance without rendering this particular presence somehow secondary to underlying patterns? Can we grasp appearance without reducing it to distinctive traits, which would be equally distinct, even if only described and not appearing at all? What does the present add to a merely possible or, more precisely, to a virtual distinct structure, when the structure becomes actual?

Appearance happens in the present, is actual not just before, but right now and not anymore shortly afterwards. Augustine rightly pointed out that it is extremely difficult to grasp the present, as it continuously evades into the bygone, pressed backwards as it is by what is not yet, but insists on becoming just next. Can the present have any temporal reality at all if it is in this way situated between a past, which is not anymore, and a future, which is not yet? What reality can something have that is thus placed between two forms of non-being, between the is-not-anymore and the is-not-yet? The Neo-Platonist tendency in the famous Augustinian theory of time (*Confessiones XI*) leads to a certain dismissal of temporal reality, sometimes expressed in a moral theology that relegates temporality to the external nature, which for Augustine was opposed to the inner eternity (*aeternum internum*). Nothing else shows more clearly how Augustine and the later Augustinian tradition stands in opposition to another highly influential current of Western thought, the Aristotelian tradition with all its declinations in the middle ages. Aristotle always stressed how temporal realization is a central character of being and in medieval Aristotelianism this tendency led Aquinas to a theological reaffirmation of temporal existence. In a certain sense one could say that Aquinas combines elements of the Aristotelian and the Augustinian tradition insofar as he stresses a form of pure existence, close to Augustinian eternity (omnipresence), but elaborates its meaning in relation to two central Aristotelian notions, *entelecheia* and *energeia*, which are not clearly distinguishable in Aristotle and sometimes mean realization, sometimes unchanging reality or actuality.

In the early modern tradition the reaction against Aristotelianism led scientists, theologians, and philosophers (often united in one person) to new interpretations of Augustine, in which the present moment remains of crucial importance, but inside a new setting, stressing either the moral conscience or the epistemic consciousness of a subject rendering its world objective. In this way presence becomes something subjective, creating problems and answers of a new kind, whose emblematic figures in philosophy are Descartes and Kant. In the last two centuries the whole idea of a subjective consciousness has, however, been under dispute, not only through the Aristotelian revival in the 19th century, but also through currents of thought of a rather different kind. Presence has been understood as a decisive moment (Kierkegaard, Heidegger), as meaningful unity of experience (Husserl), and as creative duration (Bergson).

Through an interpretative movement hence and forth in ancient, medieval, and modern traditions it will be argued that presence is a fundamental aspect of being and not an inner state, neither in the sense of Augustine nor in the modern sense of an inner subjective world.